

---

## COMPREENSÃO HERMENÊUTICA E SUSPEIÇÃO GENEALÓGICA

Celso R. Braida

### Resumo:

A proposta desse texto é discutir as suposições metodológicas da hermenêutica filosófica, com base na proposta de Paul Ricoeur de enxertar o problema hermenêutico no método fenomenológico, considerando a distinção entre interpretação como suspeita e como recuperação de sentido. O meu primeiro objetivo é propor que essa distinção seja pensada como uma oposição entre duas metodicas filosóficas que disputam acerca da matriz de sentido das ações e expressões humanas, uma psico-genealógica, outra fenomenológico-hermenêutica; o segundo, sugerir que a suspensão fenomenológica é menos frutífera do que a suspeição genealógica para a operação hermenêutica.

### Palavras-chave:

Hermenêutica, Genealogia, Suspensão, Método.

### Abstract:

*The purpose of this paper is to discuss the methodological assumptions of philosophical hermeneutics, based on the proposal of Paul Ricoeur to graft the hermeneutical problem in the phenomenological method, by considering the distinction between interpretation as suspicious and as recovery of meaning. My first objective is to propose that this distinction be thought as an opposition between two philosophical method which dispute about the meaning of human actions and expressions, a psycho-genealogic, another phenomenological-hermeneutic; the second, to suggest that the phenomenological suspension is less fruitful than the genealogical suspicion for hermeneutics operation.*

### Key words:

*Hermeneutics, Genealogy, Suspension, Method.*

Nesse texto discuto a distinção entre dois tipos de atitude interpretativa, proposta por Ricoeur no livro *De l'interprétation: essai sur Freud* (1965), no capítulo “*Le conflit des interprétations*”, fundadas ou na atitude de suspeita ou na de escuta. Para o autor, essas duas formas de interpretação são ambas hermenêuticas, pois nelas se trata do problema da caracterização do conceito de interpretação como apreensão de sentido das manifestações de outrem. O meu primeiro objetivo é propor que essa distinção seja pensada como uma oposição entre duas metódicas filosóficas que disputam acerca da matriz de sentido das ações e expressões humanas, uma psico-genealógica, outra fenomenológico-hermenêutica; o segundo, sugerir que a suspensão fenomenológica é menos frutífera do que a suspeição genealógica para a consecução da operação hermenêutica. A racional da disputa está na compreensão prévia da própria matriz de sentido. Ricoeur optou por circunscrever a compreensão hermenêutica no âmbito da linguagem, recusando qualquer intromissão extralinguística enquanto constitutiva do sentido a ser apreendido. A minha sugestão final é que esta circunscrição deveria ser revista em prol da admissão de procedimentos genealógicos na metodologia hermenêutica, no sentido de aceitar que o sentido apreendido nem sempre é já linguístico; e também que mesmo o sentido linguístico funda-se e é sintoma de relações não-linguísticas inteligíveis por si mesmas, portanto que o próprio sentido imediato é um signo da situação e das condições de produção de sentido.

### **A matriz de sentido**

Antes de começar, eu penso que não seria exagero dizer que o próprio Paul Ricoeur se aproximou de uma visão genealógica na obra *Percurso do reconhecimento*, pois ele próprio diz que nessa obra usa o “*método genealógico*”, rastreando os “*acontecimentos de pensamento*” (2006, 164), ambas essas expressões tipicamente nietzschianas, além de se referir às obras de B. Williams, onde se exercita de certa forma um procedimento genealógico usado como método de interpretação. O prefácio e a conclusão indicam, mais uma vez, ao comentar que se trata de uma pesquisa cuja

origem foi uma perplexidade sobre o estatuto semântico de uma palavra, que Ricoeur filia-se diretamente àquilo que Nietzsche preconizou como uma forma de investigação na nota à primeira investigação da *Genealogia da Moral*; mas, não apenas ao que preconiza essa nota, pois a própria genealogia da moral fornece o modelo seguido por Ricoeur, pois também ali se tratava de investigar uma desordem semântica. Que a genealogia do reconhecimento feita por Ricoeur seja ainda uma fenomenologia, isso se deduz do fato de Ricoeur contar uma história de acontecimentos de pensamentos como uma sequência bem ordenada e teleológica, aos moldes da Fenomenologia de Hegel, mantendo-se assim longe de Nietzsche, e também próximo de Husserl, ao supor um fio condutor essencial incorrupto por detrás dos eventos históricos, sob o regime da descrição de essência. Daí a pergunta: não seria hoje mais fecundo praticar a hermenêutica filosófica seguindo o procedimento genealógico, abdicando dessa essência condutora e dessa continuidade da história do sentido?

O problema está em delinear a natureza do procedimento hermenêutico, especificamente, da caracterização de uma *operação hermenêutica* e de como se estabelece uma *interpretação hermenêutica*: o que é que torna hermenêutica uma análise, interpretação ou consideração filosófica? Em teoria hermenêutica, filosófica ou não, o problema metodológico de fundo diz respeito ao modo de apreensão de sentido e ao próprio conceito de sentido a ser apreendido. A minha sugestão é tomar a hermenêutica fenomenológica e genealogia como dois tipos de procedimento interpretativo: um, compreensivo, baseado no princípio de aceitação do dado, que trata a manifestação linguística do outro como de um sujeito soberano livre, não-interessado em dominar, e consciente de si e do que quer dizer; o outro, suspeitoso, que trata a manifestação de sentido como de um sujeito assujeitado, mas com interesses de dominância, parcialmente consciente de si e do que quer dizer. “Compreensão” e “Suspeição” assim seriam cifras para duas atitudes interpretativas que se diferenciam pela suposição de fundo quanto à natureza do nexos de sentido: já interação linguística plena, ou ainda e também relações de outra natureza. Desse modo, pode-se retomar a distinção proposta por Ricoeur com o objetivo de restabelecer a diferença metodológica entre Hermenêutica e Genealogia, a partir da diferença entre tomar ou não a linguisticidade como base da significatividade e da experiência significativa humanas.

Paul Ricoeur enfrentou essa questão e procurou dar uma resposta minimamente satisfatória, na tentativa de esclarecer sua própria posição como intérprete, e, ao fazer isso, explicitamente se afastou de outras formas de análise e interpretação. Com efeito, o livro *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*, de 1969, abre-se com a frase que indica a consideração metodológica: “Meu propósito é o de explicar, aqui, os caminhos abertos à filosofia contemporânea por aquilo que poderíamos chamar de *o enxerto do problema hermenêutico sobre o método fenomenológico*” (RICOEUR: 1978, 7). E a partir dessa questão ele menciona nos títulos dos ensaios as metodologias Estruturalismo, Psicanálise, Fenomenologia, o pensamento especulativo não dialético de um Espinoza e dialético de Hegel, enquanto alternativas à hermenêutica, mas também sugere um afastamento em relação à hermenêutica como ontologia fundamental de Heidegger, e à filosofia linguística de Wittgenstein (RICOEUR: 1978, 10), e, em certa medida à própria hermenêutica filosófica de Gadamer, já que estabelece como regra para o seu proceder o resistir “à tentação de separar a *verdade*, própria à compreensão, do *método* utilizado pelas disciplinas oriundas da exegese” (RICOEUR: 1978, 13), concebendo a noção de exegese como essencialmente exigindo uma “*elucidação semântica do conceito de interpretação*” (RICOEUR: 1978, 13). Essa passagem pela elucidação semântica não é apenas uma questão metódica, mas antes indica uma tese ontológica fundamental da opção hermenêutica de Ricoeur, qual seja, “É antes de tudo – e sempre – na linguagem que vem exprimir-se toda compreensão ôntica ou ontológica” (RICOEUR: 1978, 14).

Com esse privilégio, Ricoeur coloca-se ao lado daqueles que priorizaram as estruturas de sentido linguístico, como Schleiermacher, Dilthey e Gadamer, e afasta-se daqueles que privilegiam algum elemento não-linguístico, como Nietzsche e Freud. O seu diagnóstico é que esses autores de algum modo tematizaram o cerne da hermenêutica, que ele denomina *nó semântico* de toda hermenêutica, geral ou particular, fundamental ou especial. Esse viés semântico permanecerá o específico da concepção do autor, mesmo quando ele reconhece um elemento prático. Todavia, Ricoeur delimita no texto de 1969 o conceito de interpretação, conectando-o com um conceito estrito de símbolo. Ele caracteriza esse conceito como “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro” (RICOEUR:

1978, 15). Com essa proposição o “campo hermenêutico” fica circunscrito ao das expressões de duplo sentido. Como correlato dessa determinação do campo hermenêutico, o próprio conceito de interpretação é alinhado de modo a ter como domínio a mesma extensão do símbolo. Desse modo, Ricoeur define a interpretação como o “trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal” (RICOEUR: 1978, 15). Essa opção o levará a recusar os conceitos de interpretação provenientes do século XIX, que de algum modo ampliavam o seu campo de aplicação para além e aquém do plano simbólico, cujos exemplares maiores são as propostas de Marx, Nietzsche e Freud, os quais, cada um a seu modo, sugeriram que o sentido e o significado manifestos das expressões ancoram-se sim num outro sentido em geral oculto, mas de ordem não simbólica: econômica, política, fisiológica etc.

Essa recusa, Ricoeur havia antecipado no livro sobre Freud, de 1965, ao recusar ali a interpretação por suspeição e aderir à interpretação compreensiva, desse modo afastando-se daquelas hermenêuticas que tomam como objeto a semântica do desejo e a semântica do poder, com o argumento de que, embora elas contenham uma semântica e sejam interpretativas, elas são hermenêuticas, mas o são de modo ambíguo, pois nelas a noção de sentido é tanto linguística quanto pré-linguística. Ao recusar essa ambiguidade, Ricoeur dá coerência à sua posição, ao assumir como cerne metódico a circunscrição da operação de interpretação ao âmbito do dado de texto ou de linguagem. A disciplina da hermenêutica então é definida como procedimento interpretativo com um escopo bem delimitado: “Disciplina geral chamada hermenêutica. Chamo aqui hermenêutica a toda disciplina que proceda por interpretação, e dou ao termo interpretação seu sentido forte: o discernimento de um sentido oculto num sentido aparente” (RICOEUR: 1978, 221). Nessa definição fica claro o esforço de Ricoeur para estabelecer um conceito de interpretação hermenêutica que não seja empírico-causal e também não idealista. O objeto da hermenêutica é de segundo nível, no sentido dado de um símbolo apreender um sentido mediado, mas ainda assim interno ao âmbito de sentido dado linguisticamente.

## Intuir ou interpretar

A minha proposta metodológica é a de manter as duas atitudes interpretativas como complementares, para assim recuperar a dimensão crítica, ao incorporar a operação genealógica na metódica hermenêutica. Para isso, entretanto, faz-se necessário substituir a base metódica fenomenológica da filosofia hermenêutica contemporânea, pois é ela que exclui a operação de suspeição genealógica ao restringir o campo da operação hermenêutica pela suspensão fenomenológica. Com efeito, o princípio dos princípios da fenomenologia (HUSSERL, 1913) é ater-se ao dado nos limites do dado e simultaneamente aceitar o dado enquanto dado como dado absoluto. Nos termos da hermenêutica filosófica, esse princípio implica ater-se ao dado linguístico nos limites do que é dado linguisticamente, tal como propõe Ricoeur. Ora, a genealogia filosófica relativiza esse princípio ao questionar tanto a imediatidade do dado quanto a imediação do acesso ao dado, ao introduzir como significativa e interpretável a dimensão das relações de poder, o que significa basicamente suspender a validade do dado, e remeter seu sentido ao que não é dado, tomando-o como sintoma.

Com efeito, na fórmula de Ricoeur ecoa a circunscrição da Fenomenologia realizada por Husserl nas *Idéias para uma fenomenologia pura*, de 1913. Ali a fenomenologia é definida como a doutrina descritiva das essências das vivências puras (*deskriptive Wesenslehre der reinen Erlebnisse*) (HUSSERL: 1913, §75). O seu método é a intuição ou evidência. A abordagem no seu todo é fundada no privilégio da intuição, porque todas as suas teses são fundadas na doação, seja esta empírica ou categorial; o critério de validade é sempre da ordem de uma evidência desse modo de dar-se. Isso é expresso na forma do princípio dos princípios da fenomenologia:

Com o princípio dos princípios nenhuma teoria imaginável nos pode induzir em erro: a saber, que toda a intuição doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento; tudo o que se nos oferece na ‘intuição’ de forma originária (por assim o dizer na sua realidade em carne e osso) deve poder simplesmente ser recebido como aquilo que se dá (HUSSERL: 1913, §24).

Eu penso que é comparando com esse princípio que podemos entender o sentido da expressão “enxerto do problema hermenêutico na fenomenologia” proposto por Ricoeur. Em termos fenomenológicos estritos, o dado nos limites do dado é o

sentido imediato, e esse sentido imediato, primário, de modo algum é já linguístico ou predicativo. Com efeito, Husserl propôs que:

A pergunta pelo carácter da evidência objectiva é, por conseguinte, a pergunta pela doação evidente de indivíduos. E a evidência de objetos individuais constitui, no sentido mais lato, o conceito de experiência. A experiência, no sentido primeiro e mais expressivo, é, portanto, definida como relação com algo de individual. Assim, os juízos primeiros em si, enquanto juízos com substratos individuais, são os juízos sobre algo de individual, os juízos de experiência. Precede-os a doação evidente de objectos individuais da experiência, quer dizer, a sua doação antepredicativa. A evidência da experiência seria, por isso, a evidência originária última que nós procuramos e, assim, o ponto de partida da explicação da origem do juízo predicativo. A teoria da experiência antepredicativa, aquela justamente que fornece os substratos mais originários na evidência objectiva, é em si a primeira parte da teoria fenomenológica do juízo (HUSSERL: 1939, §6, 21).

Trata-se do problema da experiência de sentido na sua fonte mais primária. Pois, aquilo que se dá de uma forma primária e na sua pureza, dá-se como presença absoluta numa figuração atemporal. Os fenômenos, enquanto dados à consciência, o são de uma forma absolutamente evidente e radical. Fenômeno é o que se dá como absoluta presença, isto é, como dado plenamente. O que significa que ele não está por outra coisa. Isso é o que diz o princípio dos princípios: “nada tomar em consideração que não possamos tornar eideticamente evidente em presença na própria consciência e sobre o plano da pura imanência”. Note-se que esse princípio é a base sobre a qual irão operar o procedimento de suspensão (*epoche*) e a demanda de retorno às coisas mesmas (HUSSERL, 1913, §§ 31 e 32).

Por isso, ao demarcar a diferença com Husserl, Ricoeur pode dizer que à “*exigência husserliana do retorno à intuição opõe-se à necessidade, para toda a compreensão, de ser mediatizada por uma interpretação*” (RICOEUR: 1986, 42). Ora, a mediação por uma interpretação é o oposto do método fenomenológico e do que diz seu princípio fundamental. Husserl sempre foi claro nesse ponto, a percepção não é um deciframento de signos, não é baseada em inferências, mas está circunscrita à descrição do que é dado de modo imediato (HUSSERL: 2002, § 75). Até mesmo o significado é algo mediado por algo dado. A base são os atos intuitivos, que, em última análise são um ver: deixar a palavra puramente ao olhar da visão. Quer dizer, passar do plano da linguagem para o plano do pensamento que o precede. O próprio Husserl definiu o pensamento assim: “*pensar designa, portanto, toda a vivência na qual se constituiu sob forma consciente, o sentido que deve tornar-se expresso*” (HUSSERL: 1981, § 3, 21). Esta tese estava já claramente exposta e defendida nas *Investigações Lógicas I*:

O meu acto de julgar é uma vivência fugidia, que aparece e desaparece. O que a asserção asser, este conteúdo: que as três alturas de um triângulo se cruzam num ponto, não é, porém, algo que apareça e desapareça. Todas as vezes que eu, ou seja quem for, exteriorize esta mesma asserção com igual sentido, há, em cada uma dessas vezes, um novo julgar. Os actos de julgar são diferentes de caso para caso. O que eles julgam, porém, o que a asserção quer dizer, isso é por todo lado o mesmo. É um idêntico, no sentido estrito da palavra, uma e a mesma verdade geométrica. O mesmo se passa para todas as asserções, mesmo que aquilo que dizem possa ser falso ou completamente absurdo. Também nesses casos distinguimos, das vivências fugidias do ter-por-verdadeiro e do asserir, o seu conteúdo ideal, a significação da asserção enquanto unidade na multiplicidade (*idealen Inhalt, die Bedeutung der Aussage als die Einheit in der Mannigfaltigkeit*). Nos actos evidentes da reflexão, reconhecemo-la nós de cada vez, como o idêntico da intenção; não a colocamos arbitrariamente nas asserções, mas encontramos-na nelas (HUSSERL: 2007, §11, 70).

Nessa passagem está exposto todo o problema para o já alcançado na tradição hermenêutica, pois as noções de sentido, de verdade e de conteúdo asserido são aí postos sob o conceito de unidade ideal (*idealen Einheiten*) impervia às condições fáticas e aos atos e fatos concretos de expressão e de compreensão. Justamente isso é o que a tese básica da genealogia questiona de saída, e que a hermenêutica sempre o fez. O credo básico de Husserl é de que há um plano de significações objetivas independente da linguagem usada para dizê-lo, como ele o diz explicitamente no § 28, ao considerar o problema de se as expressões cuja significação varia nas suas diferentes ocasiões de uso afetaria a noção de unidade ideal de significação:

O conteúdo que a expressão subjectiva, orientada, quanto à sua significação, segundo a ocasião, visa num caso determinado é precisamente uma significação ideal-unitária no mesmo sentido que o conteúdo de uma expressão fixa. Isto mostra-o claramente a circunstância de, idealmente falando, toda e qualquer expressão subjectiva ser substituível por expressões objetivas com manutenção idêntica da intenção de significação que lhe convém num dado momento.

Devemos certamente confessar que esta substituição não se efectua apenas por razões de necessidade prática, digamos, por força de sua complicação, mas antes que, em larga medida, não é factualmente realizável e deve até mesmo permanecer para sempre irrealizável.

Com efeito, é claro que a nossa afirmação de que toda e qualquer expressão subjectiva se deixa substituir por uma objectiva não quer afirmar, no fundo, outra coisa senão *a ausência de limites da razão objectiva*. Tudo o que é, é “em si” cognoscível, e o seu ser é um ser determinado quanto ao conteúdo, que se atesta nestas e naquelas “verdades em si”. O que é tem em si as suas qualidades e relações fixamente determinadas, e, se é um ser real no sentido da natureza causal, tem a sua extensão e posição fixamente determinada no espaço e no tempo, o seu modo fixamente determinado de persistência e alteração. O que é, porém, fixamente determinado deve poder deixar-se determinar objectivamente, e o que se deixa determinar objectivamente deixa-se, idealmente falando, exprimir em palavras que tenham significações fixamente determinadas. Ao ser em si correspondem as verdades em si e a estas, ainda, as asserções fixas e unívocas em si. Sem dúvida que, para sempre as poder realmente asserir, precisamos não simplesmente do necessário número de signos verbais bem diferenciados, mas sobretudo do número correspondente de expressões exactamente significativas – tomando esta palavra no seu sentido pleno (HUSSERL: 2007, § 35, 114-15).



Desse modo Husserl, por mais que considere a gênese e os atos constitutivos concretos das expressões e significações linguísticas, eliminou de antemão qualquer valência da historicidade e dos atos concretos de interpretação. A compreensão é uma operação que apreende um sentido, ou conteúdo ideal, que escapa ao histórico e à trama contingente dos atos concretos. E, para fechar o cerco ao contingente, ainda as formações de sentido são elas mesmas fundadas em unidades ideais a-históricas. A suspensão da concretude e da existência, mais especificamente, de qualquer elemento transcendente, na auto-delimitação ao dado imanente, implica que o dado não pode ser descrito como sintoma ou signo cujo sentido estaria em outro lugar.

### **Expressão e sentido**

A tese de que o sentido se constitui no âmbito do pensar, e que apenas depois é expresso linguisticamente, é tipicamente moderna, tal como a formularam J. Locke e D. Hume. Ora, esta tese é tanto recusada pela Hermenêutica de Schleiermacher quanto pela Genealogia de Nietzsche. Por um lado, a hermenêutica de Schleiermacher não reconhecerá uma dupla dimensão, pensamento e linguagem. Por sua vez, a genealogia também recusará a separação entre sentir, pensar e dizer. Com efeito, o princípio dos princípios da hermenêutica pode ser formulado com as palavras de Schleiermacher, postas por Gadamer como abertura na terceira parte de *Verdade e Método*: “*tudo o que pode ser um problema para a hermenêutica é parte de uma frase*”, e isso porque, por um lado, “*o que se pressupõe e o que se encontra em Hermenêutica é apenas linguagem*” (SCHLEIERMACHER: 2000, 56), e, por outro, “*o resultado da operação hermenêutica é novamente linguagem*” (SCHLEIERMACHER: 2000, 55).

Essa circunscrição ao dado discursivo irá levar Schleiermacher a inclusive submeter a interpretação técnica à interpretação linguística, com o argumento de que o autor (e sua subjetividade) apenas são acessíveis por meio de suas manifestações linguísticas. No caso de Nietzsche, os planos se complicam, mas o primado da consciência e da linguagem são recusados de saída. A interpretação já ocorre em níveis pré-linguísticos e pré-conscientes:

O pensamento (*Gedanke*), na forma em que ele se apresenta na consciência, é um signo equívoco que necessita de interpretação, precisamente, de unificação e delimitação para se tornar algo unívoco. [...] A origem do pensamento permanece oculta; grande é a

probabilidade de que ele seja apenas o sintoma de um estado muito mais abrangente; que justamente ele advenha e nenhum outro, que advenha justamente com esta clareza maior ou menor, por vezes seguro e imperioso, por vezes fraco e carente de um apoio, no total sempre excitante, inquietador – com efeito, para a consciência todo pensamento atua como um *stimulans* –: nisso tudo se expressa em signos algo do nosso inteiro estado geral (NIETZSCHE: 1988, XI 38-1).

Por conseguinte, a Hermenêutica de Schleiermacher e a Genealogia nietzschiana haviam já recusado o primado da consciência, embora a partir de perspectivas diferentes. O ponto de ambas essas recusas está no próprio conceito de consciência. A justa afirmação crítica de Biemel (1984, 97), referindo-se a Husserl, “ele nada queria pressupor, mas há contudo a pressuposição de que a consciência constitui o fundamento absolutamente certo e que a consciência, sob a forma de *ego* transcendental é a forma primordial da experiência humana”, poderia constar no texto tanto de uma crítica baseada em Nietzsche quanto de uma baseada em Schleiermacher ao projeto husserliano.

Para Ricoeur, por sua vez, seguindo a via aberta por Schleiermacher e Dilthey, a operação primária não é da ordem de um ver ou intuir imediato, mas de uma operação já simbólica, pois a hermenêutica opera não com o dado e o sentido imediatos, mas sempre já com um âmbito de sentido dado por meio do signo linguístico, sentido esse mediado pela simbolização e que é por sua vez um meio para a apreensão de um sentido oculto ou estranho, o que indica que há problemas que a fenomenologia não tem como apreender, por uma questão de restrição metódica. Ricoeur também aceita a tese de Heidegger pela qual o ver da visão fenomenológica já é sempre compreensão e interpretação. O sentido prévio e implícito é a condição de toda compreensão e, *a fortiori*, de toda a interpretação. Neste sentido, Ricoeur (1986, 48) refere, justamente, que “a condição mais fundamental do círculo hermenêutico reside na estrutura de pré-compreensão que diz respeito à relação de toda a explicitação à compreensão que a precede e a sustenta”.

Nos *Ensaio de Hermenêutica II, Do texto à ação*, coletânea publicada em 1986, Ricoeur reafirma, agora ainda com mais ênfase, a relação metodológica entre sua hermenêutica e a fenomenologia: “A fenomenologia permanece a pressuposição incontornável da hermenêutica” (RICOEUR: 1986, 40). Essa tese não é senão a reafirmação de que a hermenêutica opera com um sentido mediado por um outro sentido. Ainda assim, Ricoeur entende que o enxerto hermenêutico faz desmoronar a

auto-compreensão idealista da fenomenologia de Husserl, mas isso de modo algum significa uma recusa do método fenomenológico, mas sim sua complementação. Ficamos então com uma relação de complementariedade entre Fenomenologia e Hermenêutica, semelhante àquela sugerida por Schleiermacher entre Dialética e Hermenêutica. A minha questão é justamente quanto à viabilidade e à produtividade dessa aliança com a fenomenologia. Para dizer logo com todas as letras, a minha suspeita é que a filosofia hermenêutica permanecerá travada enquanto supor que precisa dos procedimentos de suspensão e idealização para se firmar e reclamar legitimidade.

Agora, quais são as teses de Ricoeur que o fazem pensar na necessidade de ultrapassar o idealismo husserliano? (Não vou discutir aqui o quão datada é a interpretação idealista de Husserl, hoje já não tão sedutora. Eu penso que hoje isso já não é tão passável como outrora, mas também não a hiper-reação anti-idealista.) Essas teses esclarecem com precisão as motivações de Ricoeur para introduzir o questionamento hermenêutico na descrição fenomenológica, são elas:

- i. o ideal de cientificidade, entendido pelo idealismo husserliano como justificação última, reencontra seu limite fundamental na condição ontológica da compreensão.
- ii. A exigência husserliana de retorno à intuição se opõe à necessidade para toda compreensão de ser mediatizada por uma interpretação.
- iii. Que o lugar da fundação última seja a subjetividade, que toda transcendência seja duvidosa e somente a imanência indubitável – isso torna-se por sua vez eminentemente duvidoso, desde que parece que o cogito ele mesmo também pode ser submetido à crítica radical que a fenomenologia aplica de outro modo à todo aparecer.
- iv. Uma maneira radical de por em questão o primado da subjetividade é tomar por eixo hermenêutico a teoria do texto. Na medida em que o sentido de um texto torna-se autônomo em relação à intenção subjetiva de seu autor, a questão essencial não é de reencontrar, atrás do texto, a intenção perdida, mas de explicitar, diante do texto, o “mundo” que ele abre ou descobre.
- v. Se opondo à tese idealista da responsabilidade última de si do sujeito meditante, a hermenêutica convida a fazer da subjetividade a última, e não a primeira, categoria de uma teoria da compreensão. A subjetividade deve ser perdida como origem, se ela deve ser reencontrada com um papel mais modesto do que aquele da origem radical.
- se é verdadeiro que a hermenêutica se completa na compreensão de si, deve-se retificar o subjetivismo desta proposição dizendo que *se* compreender, é *se* compreender *diante* do texto (RICOEUR: 1986, 44-54).

Desse modo, Ricoeur indica seu afastamento em relação à fenomenologia hermenêutica. Além disso, a última tese é reveladora da posição intelectual de Ricoeur, pois claramente essa é uma proposição básica de fé na palavra do livro sagrado, palavra essa que tem sentido, mas um sentido que se dá como não humano. Ora, por outro lado, não é necessário muito conhecimento filosófico para perceber que as primeiras quatro teses podem ser atribuídas à genealogia e à psicanálise, enquanto movimentos de recusa

do idealismo moderno. Além disso, claramente nesses itens Ricoeur deixa de mencionar o problema da idealidade da própria gramática pressuposta na tese básica de Husserl. Com efeito, o maior conflito entre Fenomenologia e Hermenêutica não está propriamente localizado na questão da consciência, mas antes na concepção de linguagem. Se, por um lado, Husserl delimitou a tarefa da fenomenologia deixando de lado o campo das formações linguísticas (HUSSERL: 2006, § 134, 297), restringindo sua aplicação ao campo imanente da consciência, “como uma doutrina eidética puramente descritiva das configurações imanentes da consciência, dos eventos apreensíveis no fluxo dos vividos” (HUSSERL: 2006, §60, 137), por outro, essa reclusão supunha em relação às manifestações linguísticas um *a priori* gramatical ideal. Com efeito, Husserl manteve sempre a tese da gramática pura lógica como condição das formações linguísticas concretas:

ela estabelece simplesmente uma ossatura ideal que cada língua fáctica, segundo motivos em parte genericamente humanos, em parte empíricos e variando de um modo contingente, enche e reveste de diferentes modos com material empírico (HUSSERL: 2007, IV, § 14, 369).

As configurações gramaticais concretas, diz Husserl, adquirem sentido apenas quando referidas a essa armação ideal; nós temos de ter diante dos olhos essa ossatura ideal fixa para podermos perguntar com sentido: como expressa o Alemão, o Latim, o Chinês etc. “a” proposição existencial, “a” proposição categórica, o “plural”, o “não”. Pois,

a língua não tem apenas os seus fundamentos fisiológicos, psicológicos e histórico-culturais, mas também os seus fundamentos apriorísticos. Esses últimos dizem respeito às formas essenciais de significação e às leis apriorísticas de sua composição; e nenhuma língua seria pensável que não fosse essencialmente codeterminada por este *a priori* (HUSSERL: 2007, IV, § 14, 368).

Essa caracterização das condições de significação linguística é incompatível com o método hermenêutico desde Schleiermacher; a ausência desse fato mostra a parcialidade do diagnóstico delineado por Ricoeur nas teses supracitadas. Interpreto isso como a vigência de uma concepção de linguagem ancorada ainda na noção de gramática pura.

Ricoeur mesmo reconhece que seu caminho foi de transformação; o afastamento em relação à fenomenologia, bem como a recusa do estruturalismo, tem a

ver com a recusa de qualquer traço *a priori* e formal, que antecederia e conformaria o sentido dado e apreendido. Ricoeur reconheceu que sua filosofia pode ser caracterizada por três momentos em relação à hermenêutica, a da interpretação dos símbolos, a segunda de uma teoria da interpretação por meio do texto e a última como uma hermenêutica do si que leva em conta as capacidades da ação do homem, naquilo que ele caracterizaria, em *Percurso do reconhecimento*, como uma antropologia do homem capaz. Todavia, a posição de Ricoeur é clara: trata-se de proceder a partir da “proeminência do sentido sobre a consciência de si” (RICOEUR, 1986: 64). Para esclarecer essa posição, na qual o conceito de sentido e de interpretação é posto como o lugar a partir do qual a consciência se efetiva, faz-se necessário, no meu modo de abordar esses conceitos, perguntar-se pela proveniência do sentido e da forma como ele se dá, bem como da operação de interpretação. Essa pergunta, a meu ver, põe em questão a pressuposição de método da universalidade da linguisticidade que Ricoeur compartilha com Gadamer. A proeminência de sentido pode ser mantida, mas recusando-se sua natureza linguística, e a proeminência da linguagem não é afetada pelo abandono da pressuposição da gramática pura.

Não vou considerar aqui os desdobramentos que Ricoeur perfaz, sobretudo aqueles de retomar uma dimensão reflexiva e existencial, para o que ele justamente recorre à metáfora do enxerto hermenêutico na fenomenologia. O que vai me interessar é a delimitação das noções de símbolo, interpretação e sentido. Pois, a não ser que seja suposta uma independência do texto e do sentido que se dá, há que se perguntar pela história da formação e pela proveniência desse texto (forma representativa) e desse sentido imediato. Se a hermenêutica tem algo a dizer à fenomenologia é justamente a respeito das mediações pelas quais um texto e um sentido nos aparecem como compreensíveis de imediato. Por isso, o conceito de história da formação (*Entstehungsgeschichte*) de Nietzsche e de história efetual (*Wirkungsgeschichte*) de Gadamer são decisivos, pois indicam aquilo mesmo que a fenomenologia não pode pensar quando rigorosamente aplica o princípio dos princípios e o procedimento da *epoche*. Esses dois conceitos indicam que não é propriamente um sentido que remete a outro sentido, mas sim um sentido que remete às condições e situações fáticas de sua produção, portanto, que ele mesmo é signo de uma dimensão outra que aquela tecida pelas relações entre as camadas de sentido internas a uma formação simbólica.

Além disso, é justamente a tese da idealidade do sentido que as teorias hermenêuticas desde Schleiermacher, e também Nietzsche, recusam como inadequada. Pois, se houvesse uma matriz de sentido não-psicológica e não-histórica, então, o procedimento interpretativo consistiria tão somente em traduzir toda configuração de sentido concreta nas leis e formas dessa matriz. O princípio básico da genealogia nietzschiana é que as formas são efêmeras e o sentido ainda mais (*Die Form ist flüchtig, der "Sinn" ist es aber noch mehr*) (NIETZSCHE: 1987, II, § 12). Essa mutabilidade, contudo, é pensada como descontínua, pois em geral “tudo começou diferente do que a sua *função* final permite presumir. A exposição disso que é, ainda não ensina nada sobre sua gênese: e a história da gênese ainda não ensina nada sobre aquilo que aí está” (NIETZSCHE, 1988, XI, 34 [217]). Na base dessas mutações e rupturas, dotando-as de sentido, porém, estão relações de apoderamento e de dominância. Uma fenomenologia disso que aí está perde o principal, e uma fenomenologia genética também, pois ambas supõem uma continuidade ali onde não há. Além disso, ao focar as condições e situações fáticas de constituição e de apreensão de sentido, o que a genealogia exclui do circuito é a unidade ideal e a estrutura gramatical pura; mais ainda, o primado da consciência e de ato intelectual puro como condições de produção de sentido são substituídos por estruturas de relações sociopolíticas não presididas por uma razão pura. Os atos de instauração de sentido é que fazem emergir a estrutura de sentido e impõe estruturas formais e ideais como condições regulativas dos intercâmbios e proferimentos.

## **Significar**

O problema então transforma-se na questão acerca das próprias bases da atividade de significar, esta tomada como a base da significatividade e das simbólicas humanas. Retomemos a questão a partir das indicações de Paul Ricoeur nas primeiras páginas do livro sobre Freud, de 1965:

Nós estamos hoje à procura de uma grande filosofia da linguagem que daria conta das múltiplas funções do significar humano e de suas relações mútuas. Como a linguagem é capaz de usos assim tão diversos como a matemática e o mito, a física e a arte? [...] a unidade do falar humano hoje é um problema (RICOEUR: 1965, 13-14).

Nessa pergunta está implícita a tese que forma a base da hermenêutica filosófica, expressa na confiança na linguagem, melhor dizendo, no confiar-se inteiramente à linguagem, pois, prossegue Ricoeur (1965, 38): “... uma confiança na linguagem; é a crença de que a linguagem que contém os símbolos é menos falada pelos homens do que falada aos homens, que os homens nascem no seio da linguagem”. Aqui a tese da *proeminência do sentido* é formulada já, como o foi por Gadamer (Humboldt e Heidegger), através da afirmação da *preeminência da linguagem* sobre os atos e formações conscientes e linguísticas concretas.

Uma vez aceita essa anterioridade, ainda são possíveis duas atitudes, as quais se configuram pela atitude de confiança e atitude de suspeita em relação aquilo que se dá na e pela linguagem, pautadas pela aceitação da imediatidade do sentido ou por sua recusa. Na formulação de Ricoeur (1965, I, 2): “*A hermenêutica parece-me animada por essa dupla motivação: desejo de suspeitar, desejo de ouvir; voto de rigor, voto de obediência*”. A contraposição é entre (1) interpretação como suspeita, operacionalizada por Nietzsche, Marx e Freud, motivada e fundada pela ideia de redução ou extirpação da ilusão e da falsidade de consciência, e (2) interpretação como recolhimento e restauração de sentido, exercida pela tradição fenomenológica da religião. Essa forma de mostrar a ambiguidade da noção de interpretação indica o de que Ricoeur não quer se afastar, por isso sua fórmula: “o contrário da suspeita, eu direi diretamente, é a fé”. Ora, é justamente essa “fé” na linguagem e na tradição o ponto de discórdia, pois o trio da suspeita justamente denunciou de várias formas os enganos dessa fé. A adesão de Ricoeur à máxima “Acreditar para compreender, compreender para acreditar”, não nos propicia um método de interpretação e de decifração de sentido de expressões e símbolos, mas tão somente reforça o caráter de atitude prévia inquestionada de aceitação da linguagem da tradição como sendo significativa em e por si.

Os dois modelos são hermenêuticos, pois operam a partir do conceito de interpretação e de dados tomados como símbolos, signos e sintomas. A hermenêutica da fé constitui uma interpretação que procura reconstituir o sentido de um texto ou discurso, enquanto uma tentativa de apreender o sentido de uma manifestação sem nenhuma redução, nem causal nem funcional. A atitude básica de um cuidadoso ouvir o que é dito, de apreender algo que se dá apenas pela manifestação ou texto, o que

pressupõe que o intérprete submeta-se ao sentido que se dá através e apenas através do próprio texto ou símbolo. Nessa postura, o sentido que se oferece é um acontecimento que se subtrai à vontade do intérprete. O modelo oposto é o da hermenêutica da suspeita cuja atitude básica é desmistificar a consciência iludida e o sentido manifesto. Marx, Nietzsche e Freud, segundo Ricoeur, de diferentes modos procedem por meio de uma suspeita de que as aparências e evidências de sentido mentem e que a consciência imediata, como ensinou Hegel, na Fenomenologia do Espírito, em geral é uma falsa consciência. Por isso, a operação de interpretação do que está dado como mundo de sentido não é propriamente uma recuperação e apreensão de sentido, mas antes é uma operação de des-significação e de de-ciframento. O que é posto em dúvida é a própria consciência significante. Desse modo, um texto ou símbolo são objetos de interpretação enquanto sintomas de um modo iludido e ilusório de constituição de sentido. A atitude, então, não é de ouvir, mas, ao contrário, de dar um sentido outro ao sentido que o outro nos dá.

Por outro lado, Bielsky (2005, 96) questiona com razão se o modelo da suspeita é ainda ou já hermenêutico. Ricoeur afirma essa tese, mas deveríamos perguntar até que ponto Nietzsche, Freud e Marx podem realmente ser inclusos no rol dos pensadores cuja metódica é hermenêutica. Nas suas palavras, embora haja uma analogia, o conceito de interpretação nesses autores, mais especificamente em Nietzsche, não tem como objeto o sentido, mas as relações de força e de domínio (BIELSKY: 2005, 99). O importante a se notar é que não se trataria, por conseguinte, de um método negativo de interpretação, que por suspeição alcançaria um sentido mais esclarecido, como o sugeriu Ricoeur. Na opinião de Bielsky, a genealogia não concerne ao sentido mesmo, mas aos seus efeitos, sobretudo, de poder, o que a torna totalmente diferente da hermenêutica. Com isso, porém, Bielsky explicitamente filia-se à tese de que há apenas um método hermenêutico e um único sentido de sentido. A leitura aqui proposta vai na direção contrária, ao reconhecer a análise de Ricoeur da genealogia como já sendo hermenêutica, mas também ao propor que se questione a auto-circunscrição da hermenêutica à apreensão de sentido secundário em relação a um sentido primário de um símbolo. Os conceitos de interpretação operacionalizados por Nietzsche, Freud e Marx, mas também por Weber, indicam que a apreensão de sentido pode ser pensada como extrapolando os limites do sentido linguisticamente mediado.



Esses dois modelos também não necessariamente são opostos. Eu penso que hoje uma teoria geral da hermenêutica, não idealista nem apriorista, tem de ver esses procedimentos, o da compreensão de sentido linguístico e o da suspeição do sentido e da linguagem, como complementares, do mesmo modo que Schleiermacher via a interpretação técnica e psicológica como complementar e inseparável da interpretação gramatical e linguística. A questão diz respeito à equivocidade das formações simbólicas e produções culturais, na sua relação com a pertença a uma tradição linguística:

A ambiguidade do símbolo não é portanto uma carência de univocidade, mas a possibilidade de suportar e de engendrar interpretações adversas e coerentes cada uma em si mesma. As duas hermenêuticas voltadas uma para as ressurgências de significações arcaicas pertencentes à infância da humanidade e do indivíduo, a outra para a emergência de figuras antecipadoras de nossa aventura propriamente espiritual, não fazem outra coisa que desdobrar em direções opostas as parcelas de sentido contidas na linguagem rica e plenas de enigmas que os homens inventaram e receberam para dizer sua angústia e sua esperança (RICOEUR: 1965, 518).

Se retomo a genealogia nietzschiana é porque nela também expressa-se a pretensão metodológica formulada nesses termos com o objetivo de eliminar a ambiguidade do sentido. Com efeito, Nietzsche introduz seu conceito principal, *Wille zur Macht*, na forma de um princípio fundado na forma de doação primária: “se nada nos é dado senão nossos afetos...” (NIETZSCHE: 1988, V, § 36, 54-55; 1992, 42):

Supondo-se que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida? – Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*.

Esse princípio é o que permite a Nietzsche recusar a primariedade do texto e do sentido linguístico. Na *Genealogia da Moral* isso fica claro: toda doação de sentido linguístico é já sintoma de uma outra doação, o regime de aparição linguístico é pensado ali como um efeito, uma aparência cujo sentido apenas pode ser apreendido como efeito de um outro sentido mais elementar, que, todavia, não é linguístico. “Se a forma é

fluída, o “sentido” o é ainda mais” (NIETZSCHE: 1987, II, § 14). Pluralidade de sentidos de uma forma mutável, sem *a priori* (§ 13), pois por trás há somente atos de re-apropriação e interpretação: a interpretação é aquilo que faz e dá sentido, e não o que apreende o sentido ideal em meio às suas manifestações concretas. E ainda assim, o sentido apreendido, ele mesmo, não é fato ou uma formação ideal: “mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica” (NIETZSCHE: 1987, III, § 16, 145). Nesse esquema, o sentido apreendido é sempre um efeito de sentido que remete à outra coisa que o sentido manifesto. Portanto, a relação de um sentido primário a outro sentido oculto extrapola os limites do simbólico.

O problema assim posto refere-se à fundação metódica da filosofia hermeneuticamente orientada. Não há uma única resposta, por isso a sugestão feita aqui indica antes um caminho. Caminho esse que foi sugerido pelo próprio Ricoeur quando, nos seus dois livros mais metodológicos, a saber, os *Ensaio de Hermenêutica I, O conflito das interpretações*, de 1969, e *Ensaio de Hermenêutica II, Do texto à ação*, de 1986, ele se pergunta por uma melhor justificação de sua adesão à hermenêutica. Como bem sabemos, nesses dois livros, os primeiros ensaios sempre expõem a predicação de Ricoeur em favor da hermenêutica diante de metodologias alternativas. No livro de 1986, Ricoeur declara sua posição como uma conciliação entre hermenêutica e fenomenologia. A minha questão pode então ser posta precipitadamente assim: essa aliança entre hermenêutica e fenomenologia preserva a orientação básica da hermenêutica filosófica e permite uma fundação metódica segura para a filosofia hermenêutica? A minha resposta inicial é não. Mais ainda, eu penso que o deficit crítico apontado por Habermas e Ineichen se deve justamente ao fato de Heidegger, Gadamer e Ricoeur pensarem a hermenêutica a partir da base metódica fenomenológica circunscrita ao dado de sentido imanente à linguagem. Isso indica que a opção pela pressuposição fenomenológica do procedimento hermenêutico implica uma determinada concepção do ato de significar que está na base do sentido imediato que se oferece para a interpretação hermenêutica. A recusa da genealogia, da teoria das ideologias e da psicanálise constitui a decisão metodológica de Ricoeur de circunscrever a operação hermenêutica ao dado linguístico enquanto linguístico. O princípio dos princípios da hermenêutica, formulado por Schleiermacher adquire então um sentido preciso: o que há para interpretar é somente sentido e texto, ou sentido e símbolo, enquanto são já linguagem, e não há

outro dado a ser pensado. A operação hermenêutica aplica-se ao sentido dado *via* ou *na* linguagem, como linguagem.

## Os sinais de outrem

Mas, enfim, qual é o problema que está em questão? Trata-se do problema do conceito base, o de interpretação, entendido como “apreensão de sentido”, na medida em que essa apreensão de sentido diz respeito à apreensão do que um outro quer dizer. Importa, sobretudo, na compreensão não perder de vista a alteridade desse outro. O meu questionamento parte da constatação de que a tese da proeminência da linguagem, enquanto for compreendida como preeminência sobre os atos individuais, oblitera justamente a possibilidade de se apreender essa alteridade, seja no plano do conteúdo seja no plano prático.

Retomemos então esse aspecto, pois ele é que decide a posição crítica da filosofia hermenêutica. No procedimento hermenêutico proposto por Schleiermacher estava preservado como constitutivo *a tendência para o estranho e alienígena*, o gosto e até a preferência pelo outro (indivíduo, cultura, língua, época), que se revela no *cuidado do outro, na sensibilidade com o estranho*, contraposto ao cuidado e cultivo de si, o que revela novamente a força da recusa da posição soberana. Nas palavras fundadoras de Schleiermacher, na raiz da atitude hermenêutica, como postura fundadora, está a atração pelo estranho (alienígena, outro, estrangeiro, exótico), que, em analogia com as palavras filosofia e filologia, poderíamos chamar de *alienfilia*. Contudo, o principal está na afirmação de que “... existe para cada um o estranho (*Fremdes*) nos pensamentos (*Gedanken*) e expressões (*Ausdrücken*) do outro” (SCHLEIERMACHER: 2000, 33). Esse estranho é o objeto visado pela atitude hermenêutica, a qual estaria fundada nesse estar voltado para o outro enquanto atitude básica:

“... nós designamos pela expressão divinatório/anelante (*ahnend*), a mobilidade interior para a produção pessoal, mas orientada desde o início para a acolhida dos outros” (SCHLEIERMACHER: 2000, 45).

“... homens que sentem tão singular afinidade com uma existência estranha (*fremden Dasein*) que se situam inteiramente, vital e ideologicamente, dentro de outra língua e de suas produções e, ao entregarem-se por completo ao estudo de um mundo estrangeiro (*ausländischen Welt*), deixam que se tornem de todo estranhos seu próprio mundo e sua própria língua” (SCHLEIERMACHER: 2011, 28).

“...todos os demais homens, por mais fácil que resulte a leitura em uma língua estrangeira, resta sempre ante ela a sensação de algo estranho (*Gefühl des fremden*). Como fará, então, o

tradutor para que esta mesma sensação de encontrar-se diante de algo estrangeiro passe também a seus leitores, a quem apresenta a tradução em sua língua materna?” (SCHLEIERMACHER: 2011, 36).

“... o que resulta, em todo caso, da difícil tarefa de querer refletir o estranho (*das fremde darstellen*) na língua materna.” (SCHLEIERMACHER: 2011, 40).

Na interpretação hermenêutica, por conseguinte, não se pode deixar de considerar a alteridade que se expõe enquanto se manifesta solicitando compreensão. Na verdade, é a presença do estranho que desencadeia a necessidade da interpretação. A eliminação dessa alteridade é justamente o que Schleiermacher denominou “mal-entendido”, e a tarefa da hermenêutica segundo ele era justamente essa, evitar o mal-entendido. Nas três partes da operação hermenêutica, a saber, interpretação linguístico-gramatical, interpretação pragmático-psicológica, e crítica, o que estava em questão era a preservação dessa alteridade do outro. Não é difícil perceber que na tese da idealidade do sentido e da gramática, como estrutura fundante comum às diferentes formações linguísticas concretas, o que é pressuposto é que não há alteridade e quando há ela de fato é inessencial. E, por sua vez, a *epoche* elimina toda validade do outro.

### **Interpretar e ouvir**

Note-se o problema: Gadamer fala que a tarefa hermenêutica é deixar que algo lhe seja dito; a hermenêutica é “*Die Kunst sich etwas sagen zu lassen*”. A arte de ouvir, de prestar e dar atenção ao outro, o deixar vir à fala o que o outro diz, seja um texto ou um discurso. Ora, eu penso que a prevalência da linguisticidade, na forma da universalidade da linguisticidade, base da tese hermenêutica de Gadamer e de Ricoeur, implica o enfraquecimento dessa alteridade, ou então, quando admitida e considerada, ainda assim ela é posta como apenas mais um caso entre outros possíveis e, desse modo, despotencializada. Pois, linguisticidade não é senão comunidade, comunicabilidade. Isso fica claro na tese básica da terceira parte de *Verdade e Método*:

Na linguagem é o próprio mundo que apresenta. A experiência de mundo feita na linguagem é ‘absoluta’. Ultrapassa todas as relatividades referentes ao por-o-ser (*Seinsetzung*) porque abrange todo o ser em si, sejam quais forem as relações (relatividades em que se mostra). A linguisticidade (*Sprachlichkeit*) em que acontece a nossa experiência de mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente. *A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem.* Antes, aquilo que é objeto do conhecimento e do enunciado já se encontra sempre contido no horizonte global da linguagem. A linguisticidade da experiência humana de mundo como tal não visa a objetivação do mundo (GADAMER: 2003, 581).

Ora, a linguagem é de saída *Mitteilung* (mediação, intermediação), e, por conseguinte, onde vigora a linguagem já se anulou muito da alteridade radical. Sobretudo se pensarmos a partir do modelo proposto por Husserl e Heidegger. Por isso, a meu ver, na medida em que se acentua a linguisticidade e a universalidade da linguagem, oblitera-se a presença do estranho. Com efeito, a hermenêutica filosófica de Gadamer não é uma alternativa crítica, mas resta ainda idealista e incapaz de recusar o dado que se dá na forma de linguagem, mas que não é comum. Confrontada com a questão genealógica, ela mostra-se idealista e ascética, ao defender que “ser é linguagem, isto é, representar-se” (GADAMER: 2003, 627 [490]) Se ser é linguagem, se ser é representar-se, então o princípio hermenêutico é universal e não pode ser suspenso: sentido é sentido linguístico e ao mesmo tempo sentido de ser: ser é sentido linguístico.

De minha parte, procurei não esquecer o limite implícito em toda experiência hermenêutica do sentido. Ao escrever que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”, essa frase dava a entender que o que é nunca pode ser inteiramente compreendido. Isso porque o que serve de orientação a uma linguagem sempre ultrapassa aquilo que nela se enuncia (GADAMER: 2003 II, 386 [334-5]).

Gadamer insiste, com base nisso, que a consciência hermenêutica vincula-se à tradição e ao que ela compreende, em referência a algo que foi dito (*Gesagtes*), a linguagem em que nos fala a tradição, a saga que ela nos conta (2003: 391 [300]) e não à individualidade psicológica; e também não, então, ao ato concreto de dizer e ao indivíduo singular nas suas concretudes históricas. Embora valorize a experiência, como aquilo que “nos ensina o que é real” (GADAMER: 2003, 467), Gadamer não nos diz o que é esse real que a experiência nos ensina, senão que o toma como algo que se dá na forma de um dizer. Por isso podemos dizer que essa posição permanece cativa da crítica e do medo do psicologismo, típicos de Husserl, cuja saída foi a adesão à idealidade do sentido. A Genealogia é uma resposta a esse real. No caso de Gadamer, a experiência não é a do indivíduo concreto: “A experiência hermenêutica tem a ver com a tradição. É esta que deve chegar à experiência. Todavia, a tradição não é simplesmente um acontecer que aprendemos a conhecer e dominar pela experiência, mas é linguagem, isto é, fala por si mesma, como um tu!” (GADAMER: 2003, 597 [463], 467 [363]) Desse modo elimina-se a base efetivada formação de sentido, a experiência real, pois não se compreendem os dados como “expressão de vida de um tu, mas como conteúdo de

sentido, sem qualquer vínculo com os que estão opinando ali, sem vínculo com o eu e o tu” (GADAMER: 2003, 468 [364]).

Aqui emerge o antes mencionado problema da tensão entre o conceito principal da segunda e o da terceira parte de *Verdade e Método*. “Consciência da história efetual” e “linguisticidade” apontam para possibilidades muito distintas em relação à “apreensão de sentido” e a “compreensão da fala do outro”. Como sabemos, Gadamer sintetiza esses dois conceitos submetendo a tradição, o passado, a história, à mediação linguística, de tal modo que a linguisticidade prevalece, ou, para falar ao modo do idealismo hegeliano, na linguisticidade a força e a efetividade da história efetual é *aufgehoben*, superada. Mas, o ponto da segunda parte é: “ser histórico quer dizer não se esgotar nunca num saber total de si próprio”. E isso implica que as falas e manifestações de um sujeito tem de ser vistas a partir de um pano de fundo que inclui elementos não-linguísticos como constitutivos do sentido do que é dito, no qual sobretudo há a efetiva ação e fala do outro, e não apenas a partir da unidade ideal infinita da linguagem.

A meu ver, essas indicações são suficientes para mostrar que o conflito das interpretações desdobrado por Ricoeur já estava inscrito em *Verdade e Método* na oposição entre *Verstehen* e *Geschehen*, e manifesta na tensão entre o conceito principal da segunda parte, de *wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins*, e o da terceira parte, de *Sprachlichkeit*. Gadamer opta claramente pela linguisticidade universal. Essa opção, entretanto, retira a força metódica do conceito de consciência dos efeitos da história. Na minha leitura, Ricoeur faz o mesmo tipo de opção metódica ao aderir à interpretação hermenêutica em detrimento da genealógica. O dilema é o seguinte: partindo-se da Genealogia chega-se à 2ª parte de *Verdade e Método*, mas encontra-se dificuldades de entender a tese da 3ª parte; e partindo-se da Fenomenologia, tanto husserliana quanto hegeliana, chega-se facilmente à 3ª parte, mas assim tem-se dificuldades com a 2ª parte. A superação desse dilema é uma das tarefas da atual discussão metodológica na filosofia hermenêutica.

### **Apropriar-se do diferente**

A genealogia filosófica é de antemão uma tese sobre a interpretação e sobre a relação com o outro. E a tese é bem conhecida, mas vale lembrar que a interpretação é

uma relação de dominação. Que o sentido apreendido é sempre um sentido imposto. Desse modo, podemos ver que Nietzsche através do procedimento genealógico quer questionar justamente a pretensão de valência do sentido estabelecido de ser o sentido enquanto tal. De saída a genealogia é uma estratégia de interpretação que é crítica, no sentido de questionar o imediato, mas também de recusar-se a ocupar a posição soberana. Mas isso não é tudo. Justamente a acusação de Ricoeur a Freud e Nietzsche, de estarem fundados na suspeição mostra que a genealogia e a psicanálise admitem, ou partem de, a radical alteridade do que se apresenta para ser interpretado, e não suspendem essa alteridade. A questão da genealogia, do enxerto hermenêutico na genealogia, diz respeito não apenas ao problema do conceito semântico de sentido e de linguagem. Pois, cabe lembrar que Schleiermacher elevou a hermenêutica à condição de filosofia, ao justamente recolocar as questões clássicas a partir do marco dos conceitos estabelecidos na prática de exegese e de interpretação, mas o fez tendo a dialética especulativa como modelo teórico. Ricoeur sabe disso, e se pergunta, diante do fracasso do pensamento especulativo: “não convirá então procurar resposta à nossa busca de inteligibilidade do lado de uma *história dotada de sentido* de preferência a buscá-la numa *lógica do ser*?” (RICOEUR: 1978, 264) Ora, tanto essa história já dotada de sentido quanto essa lógica do ser são projeções ideais que desfiguram o dado histórico, que, assim, não é tomado como dado, mas sim como efeito de um sentido ideal.

Mas, para implantar a Genealogia no procedimento hermenêutico, temos que modificar a recepção da genealogia. Ricoeur aceita sem mais a validade negativa dos mestres da suspeita, Marx, Nietzsche e Freud. Embora tenha pensado mais o legado da psicanálise, a sua compreensão é que esses autores servem negativamente (RICOEUR: 1978, 278). Eu penso, todavia, que a Genealogia nietzschiana não é apenas uma tese negativa, mas antes uma tese positiva sobre a interpretação e a significação, sobre o sentido da inteligibilidade que nos é própria, baseada na não separação entre o fundo e a superfície. A correção do erro que leva ao fracasso tem de ser feita em relação também a Husserl, e ela já está realizada nas teorias da interpretação genealógicas e psicanalíticas. Esse implante é uma via plausível a partir do que Ricoeur mesmo propôs nos *Ensaio de hermenêutica* II. Embora ali ele tenha explicitamente aderido à tese de “que não há compreensão de si que não seja mediatizada pelos signos, símbolos e textos; que a compreensão de si coincide em última análise com a interpretação aplicada

a esses mediadores” (RICOEUR: 1986, 29), de tal modo que toda tentativa de fazer e apreender sentido reste dependente da linguisticidade e de operações linguísticas, eu penso que ele também indica um caminho que nos permitiria encetar na direção crítica, quando ao final do ensaio “Da interpretação”, nos diz que suas “Análises *pressupõem* sem cessar a convicção que o discurso não é jamais *for its own sake*, para sua própria glória, mas que quer, em todos os seus usos, levar à linguagem uma experiência, uma maneira de habitar e de ser no mundo que a precede e exige ser dita” (RICOEUR: 1986, 34). O que é isso que quer vir a palavra e para o qual a linguagem serve? Claramente a única leitura possível é que essa dimensão tem de ser abordada pelo método fenomenológico. Todavia, para ser coerente, não poderia haver aí adesão ao estratagema da suspensão (*epoche*), mas tão somente o “ir às próprias coisas”. Portanto, não poderia ser a fenomenologia tal como a propôs Husserl. A meu ver, vale a pena nesse ponto substituir o método fenomenológico pelo genealógico, até porque o próprio Husserl, no evoluir de seu pensamento, chegou bem próximo de fazer isso, utilizando-se seguidamente da ideia de genealogia (Cf. HUSERL, 1939, §1).

Se considerarmos o problema da caracterização preliminar do conceito de sentido, que antecede toda exegese e interpretação, toda operação hermenêutica, por conseguinte, como sendo fundada no sentir, no agir e no dizer, podemos notar claramente a opção de Gadamer e Ricoeur pela elaboração do sentido como sempre já linguístico, privilegiando sobretudo aquele conformado pela atividade do dizer e do escrever por meio de textos. Essa circunscrição da hermenêutica ao textual, ao dado que se dá através da letra inscrita, determina os limites de sua visada, pois, como é bem sabido, a experiência do escrever e do ler, embora quase universal, não é o elemento vital da língua e da experiência vivida humanas. Essa circunscrição é na verdade uma circuncisão, que corta fora justamente a efetividade da experiência, o seu transbordar-se para além do sentido codificado e codificável linguisticamente, e com isso também a alteridade do outro enquanto ela é o que está para além do que é dizível para o intérprete. Em palavra diretas, ao optarem pelo primado da linguagem e pela linguisticidade do dado passível de interpretação, Gadamer e Ricoeur, inviabilizam o reconhecimento da violência hermenêutica contra o outro diferente implícita na suposição da comunidade e na dizibilidade. Marx, Nietzsche e Freud, tanto quanto Foucault e a teoria crítica, insistem em preservar uma dimensão de sentido não-



linguístico na qual é possível apreender o sentido daquilo que não se pode enunciar na linguagem comum. Desse modo, preservam um âmbito onde a outridade se mostra como outra possibilidade de sentido, e não como apenas outra manifestação concreta do mesmo sentido.

### **O ponto crítico**

Por isso, a inserção do procedimento genealógico, a meu ver, contribui para quebrar essa auto-delimitação da filosofia hermenêutica. Com efeito, Nietzsche, assim como Marx e Freud, tinha muito claro que o acontecer do sentido, do sentido que é o que nos orienta e que nos solicita interpretação, não é ele mesmo linguístico e muito menos textual. A genealogia nietzschiana retira a linguagem do “meio” e a coloca como “superfície” na qual se refletem, representam-se outros meios de interação humana. Gadamer entende que “a palavra só é palavra em virtude do que vem à fala” (GADAMER: 2003, 613 [479]). Mas, o que vem à fala, o que é a coisa do texto ou do discurso? A resposta a essa questão determina a posição hermenêutica.

Se quisermos recuperar a dimensão crítica, a posição crítica, classicamente associada à hermenêutica e à exegese, que, conforme a tese de Hans Ineichen, foi perdida na virada fenomenológica e ontológica da hermenêutica nas mãos de Heidegger e Gadamer, eu penso que devemos de algum modo reintroduzir um que de procedimento genealógico na estratégia hermenêutica. Com efeito, seja um Adorno ou um Foucault, a atitude crítica esteve sempre associada nos últimos anos, a Nietzsche, a Marx e a Freud. Todavia, discordo do caminho adotado por Ineichen (2002, 213), pois ele sugere que a recuperação da posição crítica seja feita pela incorporação dos instrumentais da filosofia analítica da linguagem. A meu ver essa via é de antemão fracassada. De algum modo, ainda há em Ricoeur a tentativa de com um único gesto metódico pretender apreender a totalidade de sentido que emerge das práticas, falas e simbólicas humanas. Essa pretensão hegemônica é que justamente tem sido questionada desde o século XIX pela tradição analítica e pela tradição da teoria crítica ou dialética negativa. Essas duas metódicas fundamentalmente abdicam da posição universalista e soberana de hegemonia metodológica. Essas correntes são metódicas, mas não hegemônicas e universalistas. A fenomenologia e a fenomenologia hermeneuticamente

(des)orientada, ao contrário, sustentam pretensões de fundamentação e de ciência universal. Não é por acaso que Gadamer retoma a via especulativa de um Hegel ao final de *Verdade e Método*. Se o procedimento analítico é um antídoto para isso, ele mesmo está ancorado em procedimentos e conceitos que são antitéticos em relação à fala e à experiência concretas, pois seus conceitos básicos advêm da noção de linguagem lógica por estipulação.

### **O que é hermenêutica, então?**

A sugestão é que seja uma consideração metateórica da apreensão de sentido e da compreensão de significado de um signo, símbolo, texto, alheios, acontecimento, ato. Interpretação de sentido e de significado estranho. Retomemos o modo como o conflito das interpretações apresenta-se no texto de Ricoeur sempre como uma disputa metodológica, e isto no sentido preciso de uma disputa sobre as fontes básicas da significatividade. No livro de 1965, Ricoeur já na página 17 contrapõe Psicanálise e Fenomenologia. O conflito diz respeito à interpretação dos símbolos:

O que a psicanálise apreende como distorção de um sentido elementar que adere ao desejo, a fenomenologia da religião apreende como manifestação de um fundo, ou, [...] como revelação de um sagrado (RICOEUR: 1965, 17).

Não se trata apenas de um conflito entre duas atitudes interpretativas, mas antes de estabelecer o próprio “campo hermenêutico” (RICOEUR: 1965, 18), “se trata aqui de reconhecer o contorno do campo hermenêutico” (RICOEUR: 1965, 19), ou o lugar da interpretação dita hermenêutica frente a outras formas de interpretação. Trata-se, como se pode ver, de estabelecer “a especificidade do problema hermenêutico” (RICOEUR: 1965, 21) a qual passa pela distinção entre signo (*signe*) e símbolo (*symbole*): sentido direto e imediato, unívoco, e sentido indireto e mediado, equívoco:

[...] todo signo é portador da função significante que faz com que ele valha por outra coisa. Mas eu não diria que eu interpreto o signo sensível quando compreendo o que ele diz. A interpretação se refere a uma estrutura intencional de segundo grau que supõe que um primeiro sentido esteja constituído onde alguma coisa é visada em primeiro lugar, mas onde esta coisa reenvia à outra coisa que não é visada senão por ela. (RICOEUR: 1965, 21).

A minha sugestão é que há uma maneira de recuperar a dimensão crítica da hermenêutica e ela não passa pela incorporação metódica de dispositivos teóricos

extraídos da tradição de análise lógico-semântica, como fez de modo muito sagaz Ricoeur em vários momentos de sua obra, nem pela adesão aos procedimentos lógico-analíticos sugeridos por Ineichen. Para ver como isso é possível, lembremos que ao final de seu percurso, Ricoeur recusa a valência de qualquer externalidade à linguagem:

[...] retornar à palavra viva. Esta última fase da reapropriação é que constitui a passagem à reflexão concreta. Ao retornar à escuta da linguagem, a reflexão passa dentro do pleno da palavra simplesmente entendida.

[...] este retorno ao imediato não é um retorno ao silêncio, mas bem à palavra, ao pleno da linguagem. Não à palavra inicial, imediata, ao enigma passado, mas a uma palavra instruída por todo o processo de sentido. Por isso essa reflexão concreta não comporta nenhuma concessão ao irracional, à efusão. A reflexão faz retorno à palavra e permanece ainda reflexão, quer dizer inteligência de sentido; a reflexão tornar-se hermenêutica; esta é única maneira que ela pode tornar-se concreta e não pré-crítica; é uma douda inocência (RICOEUR: 1965, 478).

Desse modo ele permanece fiel ao princípio dos princípios da moderna hermenêutica, estabelecido por Schleiermacher, e retomado por Gadamer: o que é dado na linguagem e como linguagem e tão somente na linguagem. A genealogia nietzschiana, a psicanálise freudiana e a econômica marxista, desse modo, ficam expostas à crítica de terem permitido que um fator externo à linguagem fosse posto como fonte doadora de sentido. O sentido primário reenvia ainda a um segundo sentido, mas esse sentido não é propriamente linguístico. Eis o que Ricoeur e todo hermeneuta tem de recusar por princípio. Ora, mas nesse ponto também emerge e torna-se visível o conflito entre Hermenêutica e Fenomenologia, pois o princípio dos princípios claramente formulado por Husserl indica uma fonte de sentido pré-linguística. O enxerto hermenêutico na fenomenologia produziu um monstro teórico.

A substituição da operação fenomenológica pela analítica da linguagem sem dúvida contorna o problema da elaboração de uma estratégia não passiva diante da apreensão de sentido, mas eu penso que a recuperação da dimensão crítica da hermenêutica é melhor implementada substituindo-se a fenomenologia pela genealogia. Trata-se de como lidar com o sentido, a significatividade, com o dado semântico: trata-se de uma imediatidade, o sentido, o significado, o conteúdo, o dito, o intencionado, ou trata-se de uma mediatidade? Claramente a suposição metodológica da fenomenologia, assim como da dialética, de ser uma ciência rigorosa e universal, com pretensão de fundamentação última, é incompatível com a suposição de que ao lidar com o dado-de-ser e de-sentido seja necessário uma operação de decifração interpretativa. Uma atitude

crítica não-soberana e não-hegemônica, ou seja, sem a pretensão de universalidade e de fundamentação última, é incompatível com a metodologia fenomenologia. A atitude crítica, tal como eu a entendo, implica a *suspectio sui*, antes que a *suspectio alter*. O leitor-intérprete crítico desconfia antes de si do que do outro. E é justamente essa suspeição em relação a si mesmo que introduz a atitude crítica na filosofia.

A genealogia filosófica, por sua vez, de saída é crítica, sobretudo crítica de si mesma, portanto, reflexiva no máximo sentido dessa palavra. Com efeito, ela herda de Descartes e dos céticos antigos a noção de *suspectio* e a amplia. A suspeita genealógica é mais abrangente e pluralista que a hermenêutica filosófica. O ponto de diferenciação é justamente a tese semântica e o conceito de interpretação. Na genealogia, o sentido de uma expressão é apreendido sempre na situação histórica de sua produção, o que significa dizer que o sentido linguístico não é propriamente linguístico, mas sim político e psicológico. Por isso, a interpretação genealógica, a hermenêutica nietzschiana, inclui a hermenêutica de textos e discursos e vai além. Ela não se auto-delimita aos textos e à linguagem. A semântica nietzschiana inclui a dimensão de sentido tal como Weber a entendeu, quer dizer, a dimensão de sentido dos atos e ações, entre as quais está obviamente a dos atos de fala. Mas os atos de fala eles mesmos são dependentes de atos de significação prévios e em geral não-linguísticos.

## **Sentido e idealismo**

O que me interessa acentuar é que a genealogia propicia à hermenêutica um complemento não idealista de saída, ao contrário da fenomenologia, e assim a libera para suspender as pretensões de sentido verdade e validade das manifestações linguístico-discursivas, rompendo simultaneamente o princípio idealista de imanência à linguagem e o postulado do sujeito soberano. Ao limitar a tarefa hermenêutica pela aceitação do primado da linguisticidade, Gadamer recusava justamente a posição de método genealógica, bem como a do historicismo radical de Dilthey, e por isso a sua hermenêutica tem de seguir o princípio de Schleiermacher e em última instância abdicar da posição soberana, colocando-se na posição de quem mais ouve do que interpreta. No meu entendimento, Ricoeur segue exatamente essa atitude ao preferir a postura da

compreensão e recusar a suspeição. Mas assim ambos têm de abdicar da posição crítica. Isso não é um problema, propriamente para o que eles querem fazer.

Todavia, o que quero problematizar é justamente a coalizão entre hermenêutica e fenomenologia, pois, no meu modo entender, o princípio metodológico da fenomenologia, sobretudo quando se tem em vista o princípio adicional e delimitador da suspensão do real, é incompatível com a auto-delimitação à linguagem falada e escrita, e, por outro, exige a descida ao corpo e às relações pré-predicativas. A genealogia, por sua vez, é duplamente compatível com o procedimento hermenêutico, pois se não hegemoniza a linguagem não a suspende. Se a operação genealógica for entendida como inversão do ascetismo em todos os âmbitos, como uma atitude não dogmática e não ascética, a interpretação genealógica mostra-se como mais ampla que a fenomenológica, ao não estar auto-delimitada pelo princípio cético-cartesiano da suspensão do real e da existência concreta.

Por isso, o conceito de interpretação nietzschiano é mais amplo e abrangente que o conceito proposto por Gadamer e Ricoeur: a interpretação é um processo pervasivo e não se limita ao discursivo e ao linguístico. Inclui a interpretação exegética e filológica, mas também a científica e a política, bem como a religiosa e ética. O ponto básico, entretanto, da genealogia é a recusa da pressuposição de continuidade semântica entre o passado e o presente, entre a tradição e a ação. O que é ou está dado como tradição, o que é e está dado como significativo linguisticamente, não necessariamente é um dado imediato e contínuo. As rupturas, as reinterpretações, as retomadas, etc. inviabilizam qualquer conceito de plenitude e de pureza nesse dado de sentido: a suspeição genealógica é justamente a estratégia de apreensão de sentido para além daquilo que a suspensão e a audição do que é dado propiciam. Essa apreensão de sentido justamente opera com elementos não-linguísticos e ampara-se na inteligibilidade da ação humana que extrapola a gramática linguística.

Com efeito, a operação genealógica está dirigida contra dois postulados básicos da modernidade que a fenomenologia não pode questionar. O primeiro é a proeminência da consciência pura e soberana na constituição de sentido; o segundo é o da idealidade de sentido que seria constitutivo da própria linguisticidade. Na segunda parte de *Verdade e Método*, Gadamer está completamente ciente dos problemas desses dois postulados. A partir do conceito de consciência dos efeitos da história não é

possível “estar na posição de saber-se pleno”, e isso também não em relação à linguagem. O simples receber e reconstruir sentido aí não fazem sentido. As manifestações simbólicas do outro seriam completamente mal-compreendidas se tomadas no seu valor de face. Mas, para poder apreender o sentido que se oferece, o intérprete tem de ir além do dado linguístico, sobretudo da consciência linguística do falante, e também de sua própria, e apreender a trama de relações políticas, econômicas e afetivas cujo sintoma é justamente a manifestação linguística que se oferece.

A pertença à tradição, que constitui a consciência, não é apenas linguística, mesmo que valha a tese da linguisticidade dessa pertença. E a consciência linguística, a consciência constituída pelo pertencimento a uma comunidade de linguagem, é apenas a parte menor de uma forma de vida. Daí que a interpretação das manifestações linguísticas depende da compreensão prévia dessa forma de vida na qual ela vale como palavra significativa, ou seja, pressupõe a compreensão dessa sociabilidade, que é perpassada e constituída por fatores políticos, econômicos, afetivos, institucionais, hábitos, relações de dominação e de subserviência, enquanto elementos constitutivos do sentido que se dá na forma de uma expressão linguística. O sentido linguístico não é inteiramente linguístico. Mas, o ponto básico é o da suspensão da idealidade do sentido e da gramática pura como condição de sentido, e ver nesses esquemas ideais e puros justamente o ato de dominação e violência que exclui de antemão o estranho do outro.

Todavia, essa sugestão de modo algum quer indicar uma recusa dos aspectos seguidamente paranóicos da atitude interpretativa crítica. Eu penso que a atitude de Ricoeur, como justamente os adeptos da nova hermenêutica, tal como Felski, Hunter e outros vêm propondo, serve como ponto de ajuste para os excessos da atitude crítica. Ainda assim, eu sugiro que uma reflexão metodológica sobre a aliança entre fenomenologia e hermenêutica tem de ser realizada com profundidade, ao considerar a opção pela genealogia com base na eficácia metodológica e não apenas no fato de que ela mina aquela fé primária na continuidade de sentido. Não basta recusar o idealismo husserliano e suspender a suspensão da tese do mundo para delivrar-se o sentido, seja o primário seja o oculto. Pois, é justamente na circunscrição do nó semântico nessa relação interna entre sentido e sentido que está de antemão excluída a alteridade do outro e da realidade efetiva, pois claramente essa delimitação da interpretação à relação entre um sentido de face e um sentido de fundo resulta na aceitação de um princípio de

imanência, não à consciência, mas à linguagem. Desse modo, a tese idealista e apriorista continua intacta, embora deslocada para o plano linguístico. Frente a isso, uma hermenêutica suspeitosa, que demanda sempre a especificidade concreta, sempre terá razão. Como Felsky reconhece, uma hermenêutica que incorpora a suspeição não invalida a proposta de Ricoeur, mas sim a complementa. E posso dizer também, não apenas a complementa, mas a corrige naquilo que ela ainda tem de idealista.

Digo isso para, como consideração final, sugerir uma reflexão no método da filosofia hermenêutica, no sentido de examinar se a contraposição entre compreensão hermenêutica e suspeição genealógica é suficiente, pois entre interpretação compreensiva e interpretação suspeitosa pode haver um terceiro modelo já disponível. Penso que foi Dworkin quem sugeriu uma saída, qual seja, o da interpretação que busca tornar melhor o que foi dito. Com efeito, Dworkin, no livro *O império do direito*, sugere um conceito de interpretação, qualificada como criativa e construtiva, que tem por objetivo “decifrar os propósitos ou intenções do autor ao escrever determinado romance ou conservar uma tradição social específica”, mas cuja atitude é de encontrar os “propósitos, não as causas” (DWORKIN: 2007, 63) do autor e do intérprete. Nesse sentido, “a interpretação construtiva é uma questão de impor um propósito a um objeto ou prática, a fim de torná-lo o melhor exemplo possível da forma ou do gênero aos quais se imagina que pertençam” (DWORKIN: 2007, 63-4). O princípio guia é que “toda interpretação tenta tornar um objeto o melhor possível” (DWORKIN: 2007, 65), no sentido de “que uma interpretação é, por natureza, o relato de um propósito; ela propõe uma forma de ver o interpretado - como se este fosse o produto de uma decisão de perseguir um conjunto de temas, visões, objetivos, uma direção em vez de outra” (DWORKIN: 2007, 71). A minha sugestão aqui foi, por um lado, que a base fenomenológica deve ser substituída pela base genealógica e, por outro, que a correção positiva não é uma eliminação da posição crítica, tão veementemente hoje alardeada, nem a incorporação de uma técnica analítica, como sugere Ineichen, mas sim a interpretação construtiva nos moldes de Dworkin. O conceito de propósito, de natureza pragmática, é inteiramente consistente com a genealogia nietzschiana e com Dilthey, ao referir o sentido linguístico a uma situação histórico-política, onde o fazer sentido e o fazer-se do sentido ocorrem sob um regime político concreto que não é neutro nem

puro, pois, “significar sempre é um ato de significar para um outro” (HIRSCH: 1967, 63).

A minha proposta metodológica, por conseguinte, é a de manter as duas atitudes interpretativas como complementares, para assim recuperar a dimensão crítica, ao incorporar a operação genealógica na metódica hermenêutica. Para isso, entretanto, faz-se necessário substituir a base metódica fenomenológica da filosofia hermenêutica contemporânea, pois é ela que exclui a operação de suspeição genealógica. Com efeito, o princípio dos princípios da fenomenologia é ater-se ao dado nos limites do dado, enquanto a genealogia de antemão suspende a validade do dado. Nos termos da hermenêutica filosófica, esse princípio implica ater-se ao dado linguístico nos limites do que é dado linguisticamente. A genealogia filosófica relativiza esse princípio ao questionar tanto a imediatidade do dado quanto a imediação do acesso ao dado, ao introduzir como significativa e interpretável a dimensão das relações socio-políticas para além das relações imanentes seja à linguagem seja à consciência. Paul Ricoeur nos ensinou que é preciso fazer, no próprio ato de formular uma teoria da interpretação, a tomada de consciência metodológica de nossa proveniência de Schleiermacher e também da nossa proveniência de Husserl. A filosofia hermenêutica tem essa dupla ascendência e é preciso revisá-la. Eu estou sugerindo que se faz necessário admitir também a nossa proveniência de Nietzsche, pois está no reconhecimento dessa ascendência a possibilidade de superarmos as superstições modernas ainda presentes na teoria de base da hermenêutica, a saber, a superstição da consciência pura e soberana do falante e a superstição da linguagem pura e da idealidade do sentido.

### **Referências bibliográficas:**

BIELSKIS, Andrius. **Towards a post-modern understanding of the political: from genealogy to hermeneutics**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

BIEMEL, Walter. L’Idée de la phénoménologie chez Husserl. In: **Phénoménologie et Métaphysique**. Paris: P.U.F, 1984, p. 81-104.

DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. J. L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FELSKI, Rita. Critique and the Hermeneutics of Suspicion. In: **M/C Journal** 15, n. 1. Disponível em: <http://journal.media->



culture.org.au/index.php/mcjournal/article/viewArticle/431. Acessado em 20.07.2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I-II: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2007.

HIRSCH, Eric Donald. **Validity in Interpretation**. New Haven: Yale UP, 1967.

HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Tübingen: Max Niemeyer, 2002.

\_\_\_\_\_. **Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft**. Tübingen: Max Niemeyer, 1981.

\_\_\_\_\_. **Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik**. Academia/Verlagsbuchhandlung Prag, 1939.

\_\_\_\_\_. **Investigações Lógicas, I. Expressão e Significação, v. II**. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos A. Morujão. Lisboa: CFUL, 2007.

\_\_\_\_\_. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

INEICHEN, Hans. Analytische hermeneutik. In: R. T. de SOUZA & N. F. De Oliveira. **Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 211-240.

RICOEUR, Paul. **De l'interprétation: essai sur Freud**. Paris: Éd. du Seuil, 1965.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad. H. Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978 (1969).

\_\_\_\_\_. **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II**. Paris: Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. **Percurso do reconhecimento**. Trad. N. N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Hrsg. G. Colli und M. Montinari. 2ed. Berlim/N.York: De Gruyter, 1988.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica e Crítica**. Trad. A Ruedell, ed. e introd. Manfred Frank. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

\_\_\_\_\_. Sobre os diferentes métodos de traduzir. Trad. C. R. Braid. In: **Scientia Traductionis**, n. 9, 2011, p. 3-70.